

tion fait une synthèse ramassée de la recherche spécialisée sur ce sujet, en y incluant parfois des précisions utiles (cf. la distinction opérée par Sigistānī entre *Asās* et *Imām*, p. 34). Les commentaires au texte de Sigistānī (pp. 115-191) constituent par ailleurs un complément important à la traduction proprement dite. Ils détaillent en effet les variantes des manuscrits, explicitent les choix de traduction, les termes techniques utilisés par Sigistānī et s'attardent à juste titre sur les spéculations concernant le symbolisme des lettres (pp. 119-120 ; 124-127 ; 130 ; 187), si présent dans les *Yanābī'*, ainsi que sur les diagrammes reproduits dans les manuscrits. On y trouve également certaines références aux autres œuvres de Sigistānī et à des œuvres philosophiques d'origine hellénique (*Tbéologie d'Aristote*, Pseudo-Ammونيوس) ou d'époque musulmane, ainsi qu'à des auteurs ismaéliens postérieurs qui se sont inspirés de cet ouvrage. Ces annotations sont moins nombreuses, moins érudites et philosophiques que celles de H. Corbin dans la *Trilogie ismaélienne* ; leur rôle est en effet principalement d'explicitier la lecture de chaque chapitre, en se tenant au seul cadre du traité.

Quant à la traduction elle-même, elle rend avec bonheur le style vif et concis qu'utilise Sigistānī dans les *Yanābī'*. Elle permet à un lecteur cultivé d'en suivre le propos, au fil de chapitres denses voire abrupts sur la métaphysique (le Dieu sur-sésentiel, l'Intellect, l'Âme), sur les anges, la prophétologie, la nature du mal, l'eschatologie, etc. – même sans être au courant de toutes les subtilités de la gnose et de l'imāmologie ismaéliennes. Nous avons donc là un nouvel apport positif dans l'étude de l'ismaélisme médiéval, stimulée ces dernières années par plusieurs ouvrages de qualité dans le domaine de l'histoire (F. Daftary 1990 et 1994) comme dans celui de la pensée (C. Jambet, 1990).

P. L.

A. BANANI, R. HOVANNISIAN, G. SABAGH (ed.), *Poetry and Mysticism in Islam, the Heritage of Rūmī*, Cambridge University Press, 1994, 204 p.

William C. CHITTICK, *Imaginal Worlds, Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity*, S.U.N.Y. Press, Albany, 1994, 208 p.

Ibn AL-'ARABI, *Las Contemplaciones de los Misterios*, Dirección General de Cultura, Murcia, 1994, 138 p. de texte espagnol • 139 p. de texte arabe.

En 1987, le prix fondé en mémoire de G. Levi della Vida a été attribué à Anemarie Schimmel qui en était le onzième lauréat. Selon l'usage, une conférence dont les participants ont été choisis par A. Schimmel s'est tenue à Los Angeles à l'occasion de la remise du prix. L'« héritage de Rūmī » en était le thème central. Les sept communications présentées viennent d'être réunies en volume. Nous nous bornerons à signaler brièvement chacune d'elles.

A. Schimmel, qui évoque sa découverte de Rūmī à Berlin en 1940, souligne le danger de faire de ce dernier, comme cela arrive trop souvent, le représentant d'une vague mystique ubiquitaire en coupant son œuvre de ses racines islamiques et en négligeant notamment l'immense amour pour le Prophète qui s'y exprime. Parmi les problèmes encore incomplètement résolus qui se posent aux spécialistes, elle mentionne celui de la datation des œuvres et de leur relation avec le développement spirituel de leur auteur. La famille de Rūmī – et en particulier Sulṭān Walad, son fils – justifierait également des recherches approfondies.

qui pour être moins graves que les lacunes signalées plus haut n'en deviennent pas moins agaçantes par leur fréquence.

Ce bilan médiocre est d'autant plus regrettable que l'auteur prétend s'appuyer sur une documentation assez étendue qui, mieux utilisée, eût permis la composition d'une synthèse véritablement riche et utile (ainsi les travaux de H. Corbin, H. Halm et W. Madelung sur l'ismaélisme classique). Il faut toutefois reconnaître, à la décharge de l'auteur, que les intellectuels druzes fournissent eux-mêmes des exposés divergents sur la doctrine « unitarienne » : au *Maḍbab ad-Durūz wa-t-tawḥīd* de 'A.A. Naḡḡar (1965) ont succédé des réactions polémiques (S. Makarem, K. Jumblatt) qui ont plutôt contribué à obscurcir le débat qu'à en éclaircir les termes. Ainsi le mystère qui entoure la doctrine et l'identité druze se trouve-t-il encore maintenu à cette fin de vingtième siècle, non tellement par la dissimulation ou la discipline de l'arcanes, mais par le brouillard émanant des centaines de pages destinées à les décrire et les expliciter.

P. L.

The Wellsprings of Wisdom - A Study of Abū Ya'qūb al-Sijistānī's Kitāb al-Yanābī', traduction complète, commentée et annotée du *K. al-Yanābī'* par Paul E. Walker, Salt Lake City, The University of Utah Press, 1994, XIV + 208 p., 15 x 23,5 cm.

Le professeur P.E. Walker a déjà consacré plusieurs recherches approfondies à la pensée philosophique d'Abū Ya'qūb al-Sijistānī, sujet de son travail de Ph.D. à l'université de Chicago en 1974, de son *Early Philosophical Sūbīsm : The Ismailī Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī* (1993) et de plusieurs de ses articles. Il avait en fait envisagé depuis longtemps le projet d'éditer le *Kitāb al-Yanābī'*, nous explique-t-il dans sa préface, mais Henry Corbin mena à bien avant lui la parution du texte arabe et de la traduction française dans *Trilogie ismaélienne* (1961, partie fr. rééd. 1994 ; l'édition de M. Ghaleb de 1965, fondée sur des manuscrits mal identifiés, ne présente guère de variantes significatives). Le présent volume reprend cependant cet intérêt ancien pour un ouvrage fort dense et fascinant à bien des égards, en y incorporant l'érudition et la réflexion acquises depuis. Tout en reconnaissant à maints endroits la dette que ce volume doit au travail de Henry Corbin, P. Walker vient le compléter sous plusieurs rapports. D'abord, sa traduction se fonde non seulement sur le texte édité de Corbin – établi sur la base de la reproduction photographique d'un manuscrit unique – mais aussi sur deux autres manuscrits et sur une réappréciation des notes marginales des différentes copies. D'autre part, elle concerne l'ensemble du traité dont Corbin, on s'en souvient, n'avait traduit qu'une partie (27 « sources » sur 40).

L'introduction de P. Walker (pp. 1-36) situe l'importance de la pensée de Sijistānī à la fois au sein du mouvement ismaélien (par rapport à Muḥammad Naṣafī « en amont » et à Naṣīr-i Ḥusraw « en aval ») et dans le cadre général de la pensée philosophique en Islam, soulignant son rôle d'auteur « pivot » dans le mouvement d'émergence d'un ismaélisme doctrinalement structuré par une réflexion philosophique. L'exposé des principales thèses de la métaphysique sijistānienne est concis (mais la logique de l'enchaînement des propos au sein de cette introduction est parfois malaisé à discerner). La présentation du texte lui-même – dont il date la rédaction vers 350/961 – est elle aussi succincte et claire. Cette introduc-

A. Banani, qui regrette que les travaux sur Rûmi soient trop souvent subordonnés à la discussion de ses positions doctrinales, analyse la forme du *ghazal* à laquelle l'auteur du *Masnawi* resta attaché tout au long de sa vie. C'est au *ghazal* aussi que s'intéresse J. Ch. Bürgel, qui analyse les procédés rhétoriques qui y sont mis en œuvre. H. Dabashi, à partir de l'« histoire du roi juif qui massacrait les chrétiens », examine la théodicée chez Rûmi et la manière dont celui-ci enseigne à transcender – par la soumission de la *nafs* au *rûh* – le paradoxe des rapports entre le libre-arbitre et la prédestination. Margaret Mills titre sa contribution « *Folk Tradition in the Masnavi and the Masnavi in Folk Tradition* ». Sur le premier point, elle montre que si les reflets d'une tradition orale sont fréquemment décelables chez Rûmi, il n'hésite pas à renverser la signification usuelle des proverbes ou des contes qu'il réemploie. Sur le second – s'appuyant sur une expérience à vrai dire assez courte en Afghanistan – elle étudie les transformations que subit le *Textus receptus* du *Masnawi* lorsqu'il est raconté oralement : simplification du schéma narratif, allègement ou suppression des données proprement mystiques. Victoria Holbrook discute un phénomène significatif d'intertextualité en démontrant avec finesse les relations entre un récit du *Masnawi* (l'histoire des trois princes) et une œuvre du poète turc Galib écrite à la fin du XVIII^e siècle, le *Hüsni-ü Ask*.

Dans une longue étude, que nous citons en dernier mais qui est la quatrième du volume, W. Chittick discute – au terme d'un utile exposé historique sur la notion et le terme de *Waḥdat al-Wujūd* – la thèse de Nicholson qui, dans des travaux déjà anciens, a voulu démontrer l'influence d'Ibn 'Arabi sur Rûmi. Que cette thèse soit fragile, c'est ce que prouve par l'absurde une annexe (*appendix 2*) dans laquelle Chittick « démontre » en utilisant la méthode de Nicholson, l'influence d'Ibn 'Arabi sur... Farid al-din 'Aṣṣār – lequel, pour des raisons chronologiques évidentes, n'avait sûrement lu ni les *Futūḥāt* ni les *Fuṣūṣ*.

A peu près simultanément a été publié un ouvrage du même Chittick – en fait un recueil d'articles – exclusivement consacré, celui-là, au Shaykh al-akbar. Nous avons déjà eu l'occasion de souligner l'exceptionnelle clarté d'expression de W. Chittick (1). Elle est particulièrement appréciable quand il s'agit, comme ici, de présenter à un public de non-spécialistes les thèmes fondamentaux de la doctrine d'Ibn 'Arabi, auteur difficile s'il en est. La première des trois parties de cette excellente introduction au corpus akbarien est centrée sur la *waḥdat al-wujūd*, qui ne saurait sans abus être comprise, ainsi que le voulait Massignon, comme un « monisme existentiel » et moins encore comme un panthéisme. Pour Ibn 'Arabi, l'unique *wujūd* se manifeste dans les lieux théophaniques (*mazābir*) que constituent les quiddités dont les « exemplaires » – les *a'yān thābita* – sont éternellement présents dans la science de Dieu. Mais si, par hypothèse, on supprime les limites qui définissent ces quiddités, elles ne sont plus rien : seul demeure le *wujūd* divin qui, fluant sur elles, leur confère une consistance ontologique dont, par elles-mêmes, elles sont radicalement dépourvues. Et si, au contraire, on les pose comme distinctes – et par conséquent limitées – on exclut par là-même qu'elles soient Dieu. Ainsi peut-on dire que, dans l'enseignement d'Ibn 'Arabi *the cosmos is He/not He* (p. 28). Ces considérations conduisent à la notion d'*insān kāmīl* :

(1) Voir, dans le *Bulletin critique des Annales islamologiques*, n° 7, 1990, pp. 49-51, notre compte rendu de son livre *The Sufi Path of Knowledge*.

paradoxalement, les parfaits sont ceux qui *dwell in nonexistence by having negated every claim to wujud [but] they also dwell in eternity, at ease in the wujud and the bliss of God* (p. 32).

La deuxième partie a pour titre *Worlds of Imagination* et traite, de manière plus limpide que l'ouvrage bien connu d'Henry Corbin, du *'alam al-kbaya* envisagé à trois niveaux : en tant qu'il s'identifie au cosmos tout entier, en tant qu'il représente le monde intermédiaire entre celui des corps et celui des esprits, en tant, enfin, que ce terme désigne, au niveau microcosmique, la *nafs* elle-même ou, plus précisément, la faculté imaginative. Cette analyse amène W. Chittick à aborder le problème du statut posthume des êtres humains et, en particulier, cette doctrine de l'apocatastase si souvent reprochée à Ibn 'Arabi, pour qui la Miséricorde a nécessairement le dernier mot.

La troisième partie, *Religious Diversity*, aborde ce qu'Ibn Taymiyya et ses épigones dénoncent sous la dénomination de *wahdat al-adyan*. W. Chittick souligne avec raison, citations à l'appui, qu'aux yeux d'Ibn 'Arabi le *haqq* ne devient jamais *ba'il* et que l'opinion selon laquelle les révélations antérieures à la révélation muhammadienne seraient purement et simplement annulées est celle des ignorants (*dhaliqa zannu l-ladhbna jabili*) : c'est d'ailleurs là, notons-le en passant, le fondement de la *jizya*, dont le paiement intègre les *abl al-kitab* (notion dont l'histoire atteste qu'elle est très extensive) à l'ordre islamique dans lequel leurs lois se voient ainsi concéder une validité à l'échelle des communautés concernées. Mais, de manière plus générale, tous les êtres, selon Ibn 'Arabi, ne connaissent que Dieu et n'adorent que Lui. W. Chittick cite à ce propos (p. 140) un passage des *Futūḥāt* qui énonce que *people like us, who have an overview of all the stations and levels, distinguish from whence every individual speaks and discourses and recognize that each is correct in his own level and makes no error*. Admettre qu'aucune représentation de Dieu n'est fautive sous tous les rapports, qu'elle exprime nécessairement un aspect de la Vérité totale – un Nom divin – ne revient pas, cela est clair, à placer toutes les croyances sur le même plan et, comme le prétendent les adversaires d'Ibn 'Arabi, à ne faire aucune différence entre le *muwahhid* et l'adorateur des idoles. Seul, déclare Qṣnawī (p. 173) « celui qui est parvenu au centre de la circonférence du *wujud* peut reconnaître la légitimité de tout ce qui existe » – une légitimité qui, au regard de l'Absolu, ne peut être que relative, rien de fini ne pouvant jamais faire droit à l'infinitude divine.

Toujours dans le domaine des publications et études akbariennes, il faut rendre hommage à la Direction générale de la culture de la Région de Murcia qui, outre l'organisation de trois conférences internationales consacrées au maître andalou, a financé la publication d'une *colección Ibn al-'Arabi*. Le dernier volume paru est une précieuse édition, due à Mme Su'ad Ḥakim, d'un texte inédit, les *Mashāhid al-asrār al-qudsiyya*, accompagné de sa traduction en espagnol par un chercheur, M. Pablo Beneito, à qui l'œuvre du Shaykh al-akbar est familière. L'édition proprement dite est basée sur trois manuscrits en provenance de Turquie dont deux sont datés de 686 H., moins d'un demi-siècle après la mort d'Ibn 'Arabi. Ces trois manuscrits sont accompagnés de commentaires. L'un pourrait être, selon Mme Ḥakim, d'Ibn 'Arabi lui-même. Le second est la transcription par Ibn Sawdakin, disciple bien connu du Shaykh al-akbar, des explications orales que ce dernier lui avait données. Le troisième, enfin, a pour auteur Sitt al-'Ajam al-Baghdādiyya ; il présente donc la caractéristique assez exceptionnelle d'avoir été

écrit par une femme ; pour en avoir étudié l'un des manuscrits, nous pouvons témoigner qu'il est fort digne d'attention. Mme Hakim avait exprimé son intention de la publier et il est vivement à souhaiter qu'elle réalise ce projet.

L'introduction mentionne, pour la rédaction de ce traité, la date de 590/1194 qu'indique en effet Ibn 'Arabi dans la *muqaddima*. De nombreux éléments⁽²⁾ conduisent à nuancer cette affirmation, l'année 590 ne correspondant en fait qu'à la composition du début de l'ouvrage qui n'a très probablement été achevé qu'un peu avant le départ d'Ibn 'Arabi pour l'Orient. La *muqaddima*, qui résume quelques données fondamentales de l'hagiologie akbarienne, a manifestement circulé de façon autonome, ce qui explique qu'elle ait été publiée indépendamment au Caire en 1985 dans la revue *Alif* par H. Taher, lequel ne soupçonnait pas sa relation avec les *Masbabid*, sous le titre de *Risala fi l-Walaya*. Ni ce prologue, ni la conclusion ne sont d'ailleurs inclus dans l'édition de Mme Hakim qui n'a retenu que la partie centrale – de loin la plus importante – c'est-à-dire les quatorze chapitres qui décrivent chacun une modalité contemplative. Le nombre et l'ordre de ces *masbabid* sont à première vue très énigmatiques. Comme nous l'avons signalé naguère, le déchiffrement de ce texte assez obscur impose de ne pas perdre de vue sa relation évidente (et soulignée par Ibn Sawdakin) avec un autre ouvrage de la même période, le *Kitab al-isra* (également édité par Mme Hakim à Beyrouth en 1988). Le nombre quatorze est d'autre part une indication significative. L'éditeur, dans son introduction, en mentionne plusieurs interprétations possibles. La plus éclairante nous paraît être celle qui voit dans ce nombre une allusion aux quatorze *huruf nūrāniyya* ; et, de fait, on peut repérer dans chacun des *masbabid* des correspondances avec la ou les sourates où figurent ces lettres en prenant comme point de départ la dernière de celles qui apparaissent dans le *muṣḥaf*, c'est-à-dire le *nūn* (s. 68). Du même coup s'ouvre au lecteur un accès au vaste réseau des chapitres ou des passages qui, dans l'œuvre d'Ibn 'Arabi (et notamment dans les *Futūḥāt*) sont en rapport, explicitement ou non, avec les sourates considérées. C'est seulement lorsqu'est perçue la complémentarité de ces textes dispersés que se révèlent l'ampleur et la cohérence de l'herméneutique akbarienne. Or cette herméneutique ne procède pas d'un exercice ingénieux des facultés mentales : elle naît d'une contemplation dont les degrés et les modes – les *masbabid* – sont réglés par ceux du discours divin. En définitive, c'est donc dans le Coran que réside le secret des événements spirituels qu'à mots couverts nous laissons entrevoir les écrits du Shaykh al-akbar.

Michel CHODKIEWICZ
(Paris)

Gabriel MARTINEZ-GROS, *L'idéologie omeyyade : la construction de la légitimité du Califat de Cordoue (X-XI siècles)*, Madrid, Casa de Velazquez, 1992. (Bibliothèque de la Casa de Velazquez, 8).

Des *Remarques préliminaires* résument le contexte historique dans lequel furent écrits les textes étudiés dans cet ouvrage : il n'en est pas l'objet. Il ne s'agit pas de reconstituer une réalité à partir des textes, mais d'étudier précisément ce

(2) Voir Cl. Addas, *Ibn 'Arabi ou la quête du Soufre rouge*, Paris, 1989, pp. 157-161.

que les textes *veulent* dire, c'est-à-dire l'idéologie qu'ils transmettent. Les textes considérés ici furent écrits dans la période qui va du règne de 'Abd al-Rahmān III, qui vit une importante production, jusqu'à l'arrivée des Almoravides, où s'épuise l'objet même de l'étude : la légitimité du califat. Ces textes, de genres divers, ont en commun de se placer « sous l'autorité du souverain » (p. 19) : écrits à sa demande, ou à lui dédiés. Ils sont étudiés du point de vue de la représentation qu'ils donnent de l'histoire et du pouvoir, de la manière dont ils légitiment le califat omeyyade. Sa légitimité ne va pas de soi dans la mesure où les Omeyyades, à la différence des Fatimides et des Abbassides, n'appartiennent pas à la famille du Prophète, et où l'Espagne est une région périphérique du monde musulman. C'est donc « une vision d'ensemble de l'espace et du temps de l'Islam comme des civilisations qui l'avaient précédé ou qui lui avaient survécu » (p. 20) que l'auteur va chercher à retrouver dans ces œuvres de genres divers.

La première partie intitulée *Le X^e s. : nouer les fils de l'histoire* comprend cinq chapitres :

La nécessité de l'écriture observe dans le *Kitāb al-quḍāt bi-Qurṭuba* d'al-Ḥuṣānī la récurrence des thèmes du souvenir et de l'exil des chefs loin du centre. Les premiers temps de l'Espagne musulmane avant l'arrivée de 'Abd al-Rahmān I^{er} y figurent comme un « temps de l'occultation ». L'ouvrage d'al-Ḥuṣānī tisse un lien entre le califat omeyyade d'Orient et celui d'Occident, développe le thème du transfert de l'imamat de Syrie en Ibérie. Puis G. Martínez-Gros étudie dans deux chapitres intitulés *Les Itinéraires de la Conquête : Arabes et affranchis* et *Les Itinéraires de la Conquête : la conquête omeyyade d'al-Andalus*, les récits de la Conquête et des règnes des émirs Omeyyades, parallèlement dans deux ouvrages rédigés au X^e s., les anonymes *Abḥār maḡmū'a* et le *Ta'riḥ Ifṭitāḥ al-Andalus* d'Ibn al-Qaṣṣīya. Ces deux textes donnent une image différente : dans les premières, les Omeyyades apparaissent surtout comme une dynastie arabe et syrienne et dans le second, presque des « souverains adoptifs de l'Occident hispano-maghrébin ». La légitimité appuyée chez l'un sur la noblesse est constituée chez l'autre par un droit sur le territoire. Une conception ethnique, clanique, généalogique est opposée à une conception géographique et spatiale. Puis le règne de 'Abd al-Rahmān III est envisagé à travers la *Chronique anonyme* dans un chapitre intitulé *La Reconquête d'al-Andalus : la Chronique anonyme de 'Abd al-Rahmān III*. G. Martínez-Gros s'y attache au thème de la succession des générations et au temps en ce que, rituel et cyclique, il fait ressortir le poids religieux du califat. Les *Annales* de ar-Rāzī mettent en scène un acteur unique, le Calife, autour duquel s'organise l'aristocratie cordouane et la domesticité palatine, des mouvements vers la périphérie d'al-Andalus correspondant à la guerre, de la périphérie vers le centre, tels que les ambassades, contribuant à instaurer l'image d'une monarchie. De l'étude de cette première série de textes portant sur le Califat jusqu'à la fin du règne de al-Ḥakam II, G. Martínez-Gros conclut à la fragilité de la construction idéologique qu'il a décelée, fragilité prouvée par la *fitna* qui va suivre, fragilité due aux contradictions entre la tendance monarchique du pouvoir et la revendication du Califat en interdisant la pleine réalisation, entre le retrait du calife des champs de bataille consacré par les 'amirides et l'attachement aux valeurs arabes guerrières proclamé par le Califat, entre l'ambition contenue dans la revendication de légitimité du Califat, irréaliste et même pas tentée, de rassembler tous